

---

# La Iglesia, la *sobornost'* de Khomiakov y la Revolución Rusa de 1917

*The Church, the sobornost' of Khomiakov, and the Russian Revolution of 1917*

RECIBIDO: 2 DE FEBRERO DE 2017 / ACEPTADO: 4 DE MARZO DE 2017

---

Artur MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN

Instituto de Filosofía «Edith Stein»  
International Center for the Study of the Christian Orient  
Granada, España  
dpto.eslavo@icsco.org

**Resumen:** Después de una somera introducción al contexto histórico que llevó a la Iglesia Ortodoxa Rusa a convocar el *Sobor*, el Concilio de 1917, este trabajo expone el concepto *sobornost'* de Aleksiey Khomiakov, situándolo en el contexto del debate Schmitt-Peterson. Este debate sigue determinando, en el mundo occidental, el modo de entender qué es la Iglesia. Respecto a él, la herencia del pensamiento cristiano ruso puede ofrecernos una visión alternativa, profundamente arraigada en la Tradición de la Iglesia y sorprendentemente actual. Se ofrece así una aproximación a la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa y, sobre todo, a su modo de entender el mundo cien años después de los dos acontecimientos que han determinado su historia reciente: el Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa y la Revolución Rusa de 1917.

**Palabras clave:** Iglesia, Iglesia Ortodoxa Rusa, *sobornost'*, Khomiakov, Revolución Rusa.

**Abstract:** After a brief introduction to the historical context that led the Russian Orthodox Church to convene the *Sobor*, the Council of 1917, this paper deals with Aleksiey Khomiakov's concept of *sobornost'* by placing it in the context of the Schmitt-Peterson debate. This debate, which remains dominant in the Western world, has determined how the Church in the west understands herself. In this regard, the heritage of Russian Christian thought can offer an alternative vision that is deeply rooted in the Church's tradition yet also surprisingly current. In this way, this article hopes to offer an account of the history of the Russian Orthodox Church and her understanding of the world after the two events that determined its recent history: the Local Council of the Russian Orthodox Church and the Russian Revolution of 1917.

**Keywords:** Church, Russian Orthodox Church, *sobornost'*, Khomiakov, Russian Revolution.

El siglo que ya nos separa del año 1917<sup>1</sup> posibilita una perspectiva suficiente como para poder disponer de una visión sosegada de aquella época, pero también para reforzar la conciencia de que nuestro tiempo es heredero directo de aquellos acontecimientos<sup>2</sup>. Además, si irremediablemente asociamos el año 1917 a la fecha de la Revolución Rusa, parece de justicia asociarnos a aquel tiempo preguntándonos por la experiencia y por la historia de la Iglesia hermana, la Iglesia Ortodoxa Rusa. Nuestro interés resultará aún más justificado en cuanto que nos encontramos con la historia de una Iglesia en pleno proceso de renacimiento. Un proceso que empezó en los primeros decenios del siglo XIX y que tuvo la suficiente fuerza como para llevar a la Iglesia Ortodoxa Rusa, al «encontrarse con la historia», preparada para una madura reflexión sobre su propia naturaleza y vocación, y lista para dar el más alto testimonio de su fidelidad a Cristo y a su pueblo. En este contexto, no es, pues, nada exagerado afirmar que para los ortodoxos rusos la fecha de 1917, aparte de los trágicos acontecimientos de la historia tanto rusa como mundial, está marcada por la memoria de un evento cuya trascendencia es difícil de sobrevalorar. Me refiero al «Pomestny Sobor Rossiyskoy Pravoslavnoy Cerkvi» (Поместный Собор Российской Православной Церкви), es decir, al Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa, que tuvo lugar en Moscú entre los años 1917 y 1918.

En el presente trabajo señalaré, en primer lugar y de forma somera, el contexto histórico que llevó a la Iglesia Ortodoxa Rusa a convocar el *Sobor*, el Concilio, en 1917. A continuación, me centraré en la exposición del concepto de *sobornost'* de Aleksiey Khomiakov, situándolo brevemente en el contexto del debate Schmitt-Peterson, debate que sigue determinando el modo de entender la Iglesia en el mundo occidental, y en el que la herencia del pensamiento cristiano ruso puede (y debe) ofrecernos una visión alternativa, profundamente arraigada en la Tradición de la Iglesia y sorprendentemente actual. De esta forma, espero ofrecer una aproximación a la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa y, sobre todo, a su experiencia y a su modo de entender el mundo cien años después de los dos acontecimientos que han determinado su historia reciente: el Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa y la Revolución Rusa<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Las fechas se indicarán, en el presente trabajo, según el calendario gregoriano.

<sup>2</sup> Este trabajo es el resultado de la investigación apoyada por el Centro Nacional de la Ciencia, de Polonia, a través del número de subvención científica 2014/15/B/HS1/01620.

<sup>3</sup> Conviene recordar que el término «Revolución Rusa de 1917» engloba los acontecimientos ocurridos en Rusia en el marco de dos revoluciones. La primera es la de Febrero (del 8 al 12 de marzo, según el calendario gregoriano; del 23 al 27 de febrero, según el calendario juliano), que pro-

## 1. CONTEXTO HISTÓRICO DEL CONCILIO LOCAL DE 1917-1918

Para asomarnos al sentido de los acontecimientos del año 1917, debemos, en primer lugar, retroceder a 1453, año en que cayó la capital del Imperio bizantino y Moscú pudo identificarse a sí misma como heredera y depositaria de su tradición. En el año 1472, el Gran Duque de Todas las Rusias, Iván III, se casó con Sofía Paleóloga, sobrina del último *basileus*, Constantino XI, entroncando así la genealogía de la dinastía Ruríkida con la casa imperial bizantina. De este modo, pudo aparecer en Moscú la idea imperial, la de la tercera Roma, y también la del patriarcado moscovita. En el año 1589, el Patriarca de Constantinopla, Jeremías II, otorgó la dignidad patriarcal al Metropolitano de Moscú, Job. Este hecho constituyó el nacimiento del Patriarcado de Moscú.

También es necesario recordar que el Patriarcado de Moscú instaurado en el año 1589 fue liquidado *de facto*, en 1700, por el zar Pedro I el Grande, y que la Iglesia fue sometida al poder imperial. Ese año murió el Patriarca Adriano, defensor de la libertad de la Iglesia frente al poder secular, y el emperador impidió la elección de su sucesor. En el año 1721, dentro del marco de las reformas de modernización de Rusia impulsadas por Pedro I, se promulgó el *Reglamento Eclesiástico* que, en lugar del Patriarcado, impuso, siguiendo los ejemplos prusiano-protestantes, la incorporación de la Iglesia Ortodoxa Rusa a las estructuras de la administración del Imperio Ruso. Con este fin, el gobierno de la Iglesia Ortodoxa fue otorgado a la nueva institución colegial, el *Santísimo Sínodo Gobernante*, compuesto por representantes eclesiásticos (entre ellos los Metropolitas de San Petersburgo, Moscú y Kiev) y por funcionarios del gobierno imperial. El puesto de máximo poder efectivo en el *Sínodo* se concedió a un alto funcionario secular (algunas veces, incluso militar), con el rango de *oberprocuror* (procurador jefe), nombrado por el zar.

No obstante, a pesar de la evidente falta de libertad formal, institucional, esta época de la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa fructificó en una impresionante vida interior, que se hizo visible, de un modo extraordinario, sobre todo desde el siglo XIX, en una desbordante eclosión teológica, filosófica y

---

vocó la abdicación del zar Nicolás II y la creación del Gobierno Provisional. La segunda, la de Octubre (7 de noviembre, según el calendario gregoriano; 25 de octubre, según el calendario juliano), que empezó con el golpe de estado de los bolcheviques y que desató una cruel guerra civil, y cuyo resultado fue la instauración de la dictadura comunista y la creación de lo que hoy conocemos como Unión Soviética (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, 1922-1991).

cultural. Así, la Iglesia Rusa, pasados dos siglos de sometimiento al poder absolutista, poseía la fuerza y vitalidad necesarias para proclamar su libertad, incluso en los tiempos de prueba más difícil. Esta declaración de libertad tuvo un marco muy concreto: el «Pomestny Sobor Rossiyskoy Pravoslavnoy Cerkvi», el Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa, de 1917-1918.

Pero el camino que llevó a la celebración de este Concilio empezó mucho antes, y presenta tantas complejidades (propias, por otro lado, de la historia de cualquier pueblo y de su Iglesia local) y riqueza a la vez, que nos obliga a elegir sólo uno de sus aspectos, pero que marcó de forma excepcional aquel momento trascendental de la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Sin duda, se puede discutir –y se discute de hecho– en qué medida la idea de la *sobornost'* expuesta por Aleksiey Khomiakov (13-V-1804/5-X-1860), uno de los iniciadores de la corriente eslavófila, marcó directamente, o no, los trabajos y las decisiones del *Sobor*. Lo que no presenta ningún tipo de duda es el hecho de que todos los participantes del *Sobor* la conocían y, de una manera u otra, participaban de ella, en tanto en cuanto formaban parte de la Iglesia y compartían el modo de entenderse como Iglesia. Así, las decisiones prácticas, formales, que establecieron la organización de la vida de la Iglesia, partían, de modo evidente, de la eclesiología de la *sobornost'*. De este modo, la Iglesia Ortodoxa Rusa, cerrando una etapa de su vida con una reforma fruto de la reflexión sobre su propia naturaleza, renacía con fuerza, para entrar, preparada para lo que le vendría, en la historia de los setenta años siguientes.

## 2. LA *SOBORNOST'* DE ALEKSIEY KHOMIAKOV

Así pues, el concepto de *sobornost'* aparece ya en nuestro trabajo marcado por una importancia específica, por lo que a continuación esbozaré una tentativa de breve exposición de su significado y del contexto que le impone el pensamiento de Aleksiey Khomiakov, intentando superar la acusación de ser un término «incierto y oscuro»<sup>4</sup>. Este término lo usamos transcribiendo del original neologismo ruso соборность, *sobornost'*. De este modo esperamos salvar

<sup>4</sup> Así lo ha definido I. Gargarin, S.J. Cfr. Хомяков, А., *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, II, Москва: Университетская типография, 1886, 321 (KHOMIAKOV, A., *Las obras completas de Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, II, Moscú: Tipografía Universitaria, 1886). En adelante, estas obras completas se citarán como *Полное собрание сочинений*, añadiendo el número del volumen y, entre paréntesis, su año de edición, antes de la/s página/s concretas citadas.

ciertas dificultades en torno a su traducción exacta y, al mismo tiempo, salvaguardar la riqueza y la validez de su especificidad como concepto teológico y filosófico con valor propio.

En principio, en la lengua rusa, a la voz griega σύνοδος, *sinodos*, le corresponde como sinónimo la eslava *sobor*. Aunque, básicamente, el sustantivo eslavo *sobor* significa «asamblea», e incluso «concilio» o «catedral», dentro de la corriente del pensamiento eslavófilo la evolución semántica del término *sobornost'* ha decantado en un significado sobradamente diferenciado. Hoy, en la Iglesia Ortodoxa Rusa, con el nombre de *sinodo* se denomina al consejo permanente presidido por el Patriarca de Moscú, Santo Sínodo (Священный Синод). Así, actualmente el Santo Sínodo es la institución de gobierno eclesial ejecutivo permanente. Los Concilios Episcopales (Архиерейский Собор), convocados cada cuatro años, son el organismo supremo responsable de las más importantes decisiones en materia de fe, liturgia y moral; en definitiva, de la vida de la Iglesia. Esta distinción formal, institucional y práctica, de la organización de la Iglesia, nos permite ya intuir la eclesiología que conlleva. Y nos permite también entender la complejidad de cualquier intento de una traducción demasiado simplificada, que, en efecto, no añadiría nada a nuestro esfuerzo de interpretar el significado de *sobornost'*. Por otro lado, como indica Ioannis D. Zizioulas en una breve reflexión, la *sobornost'* es una conceptualización que parte de la traducción de la palabra griega καθολικός por *sobornaya* en el credo eslavo; en este caso, ha habido procesos parecidos a los propios de la teología occidental<sup>5</sup>. De este modo, la *sobornost'*, siguiendo el pensamiento de Zizioulas, es también un acontecer de la Iglesia cuya «naturaleza se revela y se comprende realmente *aquí y ahora* en la eucaristía. La eucaristía, entendida principalmente no como una *cosa* y un instrumento de gracia objetivizado, sino como un *acto* y una *synaxis* de la Iglesia local, un *acto "católico" de una Iglesia "católica"*, puede, por consiguiente, ser importante en cualquier intento de entender la catolicidad de la Iglesia»<sup>6</sup>. Un acontecer que incluye y constituye, del mismo modo, a toda la comunidad, tanto al orden episcopal, como a los presbíteros y a los seglares. También se debe mencionar que la presencia de la idea de la *sobornost'* en la teología occidental contemporánea no supone ya, en realidad, ninguna novedad, y esto sobre todo gracias al editor de las obras de Khomiakov en Francia, el teólogo dominico

<sup>5</sup> ZIZIOULAS, I., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2003, 157.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 158-159.

Ives Congar. Éste propuso traducir el termino *sobornost'* no como *conciliarité*, sino como *collegialité*.

El mismo Khomiakov, en un intercambio de escritos con el jesuita ruso converso al catolicismo más celebre, el príncipe Iván Gagarin, argumentaba, reivindicando la tradición que adjudicaba a Metodio y Cirilo la traducción del Credo al eslavo, el uso de la palabra соборная (*sobornaya*) en lugar de la griega καθολικός:

«Ellos mismos, para transmitir la palabra griega *católica*, eligieron la palabra *sobornaya*; así pues, según esta última palabra se puede también juzgar sobre cómo entendieron la expresión original. [...] Por lo tanto, es obvio que la palabra καθολικός, según la entendieron los dos grandes servidores de la Palabra de Dios enviados por Grecia a los eslavos, no procede de κατά y ὅλα, sino de κατά y ὅλον; pues también κατά a menudo expresa lo mismo que nuestra preposición *según*, por ejemplo: κατά Ματθαίον, κατά Μάρκον, según Mateo, según Marcos. Iglesia católica es la Iglesia *según todo*, o según *la unidad de todos*, καθ'ὅλον τῶν πιστευόντων, Iglesia de la libre unanimidad, unanimidad plena, la Iglesia en la que desaparecieron las nacionalidades, en la que no hay griegos ni bárbaros, no hay diferencias de clases, no hay propietarios de esclavos ni esclavos. Es la Iglesia sobre la que profetizaba el Antiguo Testamento, y que se hizo realidad en el Nuevo Testamento. En un palabra, la Iglesia, como la definió san Pablo. No me atrevo a decir si el conocimiento profundo de la esencia de la Iglesia, extraída de la fuente misma de la verdad en las escuelas de Oriente, o incluso de una mayor inspiración, la inspiración enviada por Él, Quien es Uno, “la verdad y la Vida”, inspiró traducir en el credo la palabra *católica* por la palabra *sobornaya*; pero afirmo denodadamente que esta sola palabra contiene en sí misma toda la confesión de fe»<sup>7</sup>.

Así pues, para Aleksiey Khomiakov, la convicción de la relación orgánica de la Iglesia y el pensamiento cristiano con la sociedad en la que se nos ha dado vivir, suponía una afirmación tan obvia como la necesidad de nutrirse de la herencia de la milenaria experiencia eclesial. De este modo Khomiakov, pudo ofrecer, sin complejos, una alternativa al pensamiento, sobre todo cristiano, influenciado, según él, por la modernidad. La importancia de Khomiakov para

<sup>7</sup> Хомяков, А., Полное собрание сочинений, II (1886), 326-327.

la teología, la filosofía y, en definitiva, la cultura rusa, es difícil de subestimar. No sin razón, este oficial de caballería retirado pertenece al grupo de los más importantes pensadores cristianos laicos rusos del siglo XIX (al lado de N. Gogol, F. Dostoyevski o V. Soloviev), y de los que habla el decano de la Facultad de Teología de la Universidad Ortodoxa San Thikhon de Moscú, p. Pavel Khondzinskiy, en su –recientemente publicada– monografía *«Iglesia no es academia»*. *La teología no-académica rusa del siglo XIX*<sup>8</sup>. Como expone el p. Khondzinskiy, estos teólogos «no-academicos» –entre ellos, de manera especial, Khomiakov– tuvieron una influencia de máximo calado en el desarrollo de la eclesiología trinitaria y eucarística, entendida dentro de toda la complejidad de la vida de la comunidad o, si queremos decirlo así, de la sociedad en todas sus dimensiones. Su importancia, como concluye este contemporáneo teólogo ruso, hace que sea realmente indispensable también para la Iglesia de hoy<sup>9</sup>. No debe, pues, extrañarnos que Khomiakov fuera considerado por sus amigos y discípulos como un «doctor de la Iglesia»<sup>10</sup>.

Este modo de entender la eclesiología dentro de todos los aspectos de la vida de la comunidad, y este entender la vida de comunidad desde la perspectiva eclesiológica, resultan determinantes. La propuesta eslavófila de «la vida integral» supone la necesidad de exploración ontológica, epistemológica, antropológica e historiosófica que, arraigada en la experiencia de la *sobornost'*–comunidad, permite a Khomiakov explorar las vías de superación de la colonización de la modernidad, algo que la Iglesia sigue necesitando también a día de hoy, como lo testimonia, por ejemplo, el trabajo de p. Khondzinskiy. La existencia de la comunidad de la Iglesia aparece, de este modo, como una alternativa real, llena de vida y esperanza, y no sólo como uno de los elementos de la individualizada, alienada y fragmentada sociedad post-ilustrada. Gracias a esta posición, Khomiakov pudo afirmar con rotundidad:

«Y así, la comunión en el amor no sólo es útil, sino totalmente necesaria para la aprehensión de la verdad; y la aprehensión de la verdad es la base de esta comunión y es imposible sin ella. Inaccesible para el pen-

<sup>8</sup> Хондзинский, П., «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века, Москва: Издательство ПСТГУ, 2016 (KHONDZINSKIY, P., «*Iglesia no es academia*». *La teología no-académica rusa del siglo XIX*, Moscú: PSTGU, 2016).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 462-463.

<sup>10</sup> САМАРИН, Ю., «Предисловие к 1-му изданию», en Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886) XXXVI (SAMARIN, Y., «Prefacio a la 1ª edición», en KHOMIAKOV, A., *Las obras completas*, II [1886]).

samiento individual, la verdad sólo es accesible a la unión y suma de los actos de pensar vinculados por el amor. Esta característica distingue claramente la enseñanza ortodoxa de otras enseñanzas: del latinismo, que depende de la autoridad externa, y del protestantismo, que emancipa al individuo en el desierto de la abstracción racional»<sup>11</sup>.

Resulta fácil constatar que las patologías que Khomiakov atribuye a la Iglesia Latina y al protestantismo, la autoridad y el individualismo, alienadas en el desierto de la abstracción de una razón no menos alienada y fragmentada, constituyen a día de hoy las características fundacionales de las sociedades en las que vivimos y que forman los estados modernos y, en gran medida, también de las alternativas que se les intenta contraponer, sean éstas de índole de nuevas corrientes anarquistas, antisistema, o de afirmaciones con carácter nacionalista o imperialista, progresistas o conservadoras... sean éstas también presentadas como cristianas, tanto católicas como protestantes u ortodoxas.

En este contexto, lo que resulta especialmente interesante en el pensamiento de Khomiakov es que, para él, la Iglesia no es simplemente una institución (más o menos tradicional) o una doctrina (más bien abstracta), sino un organismo viviente de la verdad y el amor, impregnado por el espíritu de la *sobornost'*... y que, así entendida, la Iglesia es también un organismo social pleno. Más aún; es el organismo social pleno por antonomasia, que incluye todas las dimensiones de la vida de la comunidad.

### 3. LA *SOBORNOST'* Y EL DEBATE SCHMITT-PETERSON

El tema que supuso, para Khomiakov, el centro de su herencia, la eclesiología en su relación con el mundo contemporáneo, ha resultado ser un tema central unos decenios más tarde también en Occidente. Al respecto se han articulado, *grosso modo*, dos corrientes: una representada por Carl Schmitt y otra por Erik Peterson. La posición de Schmitt, que, en definitiva, subordina la Iglesia a una función de aportadora de recursos metafísicos y ético-jurídicos para la administración del poder, el estado, ha sido superada, en los últimos lustros, por la perspectiva petersoniana. Esta última marca la dinámica de la presencia silenciosa y tímida de la Iglesia en el espacio social y político, espacio del que se ha apropiado el discurso de la supuesta neutralidad de la socie-

<sup>11</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, I (1900), 283.



dad civil o del estado moderno. Como consecuencia, nos encontramos hoy con una situación en la que la Iglesia o intenta no aparentar que tiene algo que decir en los asuntos de la *polis*, o se deja manipular por las diferentes corrientes políticas, confiando en los cristianos que, *motu proprio*, se sumergen alienados en la competencia entre las organizaciones dedicadas a la lucha por el poder.

El modo en que Khomiakov entiende la Iglesia ofrece, en mi opinión, una salida al *impasse* creado por la aparente falta de alternativa ante el reduccionista binomio Schmitt-Peterson. No sin razón, esa concepción integral de la ecle-siología ha sido fundamental para la Iglesia Ortodoxa Rusa en el proceso de re-descubrimiento de su identidad, libre de los condicionamientos impuestos por el estado moderno<sup>12</sup>, también bajo su forma de dictadura comunista.

La teología política de Schmitt supone, en gran medida, un desarrollo de lo que Khomiakov tan enérgicamente criticaba bajo el nombre de «Autoridad», y que, en el caso de Schmitt, supone un elemento fundamental construido sobre el concepto del «Soberano». Khomiakov señaló, acertadamente, al proceso por el que la «Autoridad» desmesurada, de la que él acusaba a la Iglesia de Roma, había sido traspasada al estado. Creo que una breve cita de la famosa respuesta de Khomiakov al teólogo suizo Alexandre Rodolphe Vinet define con gran acierto la posición de Schmitt:

«La tierra y la materia son el dominio del estado<sup>13</sup> –su arma es la espada material–»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Parece oportuno señalar que la expresión «estado moderno» es un pleonismo, en tanto en cuanto la idea del «estado» es propia del pensamiento moderno.

<sup>13</sup> En el original francés «l'État». KHOMIAKOV, A., *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales. A l'occasion d'une brochure de M. Laurentine*, Paris: Ch. Meyerueis et Compagnie Éditeurs, 1853, 9. En la edición en ruso: «государство» («gosudarstvo»). ХОМЯКОВ, А., *Полное собрание сочинений*, I (1900), 32.

Esta cuestión léxica en el contexto de nuestro trabajo no es nada trivial y necesita una, aunque necesariamente resumida, explicación. La palabra rusa «государство» («gosudarstvo») deriva del ruso antiguo «государь» («gosudar»), el príncipe gobernante de la antigua Rus', que, a su vez, está relacionada con la voz «господарь» («gospodar»), de la que procede «господарство» («gospodarstvo»), que podemos traducir como hacienda, finca o granja. De esta forma, se hace visible la relación semántica entre las palabras «государство» («gosu-darstvo»), «господарство» («gos-podarstvo») y «гос-подъ» («gos-pod'») como abreviatura de «гос-подин» («gos-podin»). La voz paleoeslava presente en los idiomas eslavos como «gospodin», o también «hospodin» traduce la griega κύριος, manteniendo en diferentes contextos sus acepciones de señor, anfitrión e incluso esposo. También se suele señalar la relación con la voz latina «hospes». Khomiakov mismo, en un corto trabajo publicado por la Academia Imperial de las Ciencias, en el año 1855, *La comparativa del vocabulario ruso con el sanscrito*, expone, en dos entradas, algunas pistas etimológicas sobre las palabras «go-spodin» y «go-sudar», con un enfoque algo

Y más adelante:

«Un estado terrenal había reemplazado a la Iglesia de Cristo<sup>15</sup>. La ley principal, la ley viva de la unidad en Dios, fue suplantada por las leyes particulares que llevan la impronta del utilitarismo y de las relaciones jurídicas»<sup>16</sup>.

En Europa, en este momento, la teología política de Schmitt tiene alguna relevancia político-intelectual tan sólo en Polonia. En el resto de corrientes del pensamiento político cristiano se aprecia, de una forma evidente, la influencia de Erik Peterson. Por eso, en estas reflexiones conviene exponer brevemente el punto central del pensamiento de este último. Quizás se pueda así constatar que, a pesar de su declarada oposición a la teología política de Schmitt, las consecuencias de su pensamiento son las mismas. Y espero, asimismo, que se pueda ver que la alternativa Schmitt-Peterson, en gran medida propia del pensamiento político católico contemporáneo, resulta, en sus consecuencias prácticas, una alternativa ilusoria. Seguidamente, se intentará mostrar hasta qué punto la idea de la *sobornost'* de Khomiakov puede ofrecer indicaciones válidas para superar la trampa de asumir la alternativa Schmitt-Peterson como la única posible.

---

diferente, poniendo el acento en la raíz «go», proveniente del sanscrito, como indicadora de la persona que es reconocida por los demás como grande, digna de alabanza. *Ibid.*, V (1900), 537-538 y 546.

En todo caso, la etimología y la semántica de la palabra «государство» («gosudarstvo») no tienen relación con el sentido de la palabra «estado», aunque en el ruso moderno, como en tantos otros casos, se asume como su traducción directa. Quizás, la traducción al español más próxima a su sentido original sea, partiendo del latín –entendiendo «gosudarstvo» como «dominium» y «gosudar» o «gospodin» como «dominus»–, la de los correspondientes «señorío» y «señor».

No obstante, aunque el mismo Khomiakov usa la palabra «государство» («gosudarstvo») con mucho cuidado, en función del contexto histórico que describe (como lo podemos observar en sus trabajos historiosóficos *Anotaciones sobre la historia universal*, en donde define «государство» [«gosudarstvo»] como sociedad/comunidad política: *ibid.*, V [1900], 16), es cierto que en sus textos escritos en francés usa la palabra «l'état» (algunas veces en mayúscula y en otras en minúscula) donde en ruso escribe «государство» («gosudarstvo»), y que cuando se refiere al emperador como «государь» («gosudar»), en el texto francés usa la palabra «souverain». Por ello, para poder transmitir el pensamiento de Khomiakov respetando, en lo posible, su intención, en el presente trabajo, en la traducción de las citas al español se consultan también, cuando es necesario, las fuentes en francés.

<sup>14</sup> *Ibid.*, II (1900), 32.

<sup>15</sup> En la edición en francés: «Un état terrestre avait remplacé l'Église du Christ». КНОМІАКОВ, А., *Quelques mots*, 28.

<sup>16</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1900), 53. КНОМІАКОВ, А., *Quelques mots*, 28.

La famosa interpretación que hace Peterson de un fragmento del tercer discurso de una de las obras más clásicas de la patrística, *Los cinco discursos teológicos* de San Gregorio Nacianceno, que pretende demostrar la imposibilidad de mantener, en la visión cristiana, el discurso político monoteísta, cierra también, como consecuencia, el espacio político de la sociedad a la Iglesia. Esta profunda crítica al monoteísmo de la teología política de Schmitt, cuyo punto central es una interpretación algo sesgada del Padre capadocio, deja a la Iglesia, como consecuencia, fuera de las relaciones que conforman a la comunidad, a la sociedad, y permite al estado moderno ocupar su lugar. Peterson afirmaba, interpretando libremente a san Gregorio, que «Los cristianos, en cambio, profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, (...), sino la monarquía del Dios trino. *Este concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura*»<sup>17</sup>. De este modo, el teólogo alemán no solamente «liquidaba» la teología política de Schmitt, sino que también encerraba a la eclesiología en un lugar apartado de la dimensión plena de la vida de la comunidad, negando su fundamental naturaleza relacional, trinitaria<sup>18</sup>, y dando, de esta forma, espacio al cultivo de la pretensión soteriológica del estado. Por lo tanto, las consecuencias de la alienación petersioniana de la Iglesia respecto de la *politeia* son, en la práctica, las mismas que en el caso de Schmitt. Así pues, en definitiva, la misma cita, algo ampliada, de Khomiakov, con la que describimos las consecuencias del pensamiento de Schmitt, nos sirve también para definir los efectos de la «no teología política» de Peterson:

«Un estado terrenal había reemplazado a la Iglesia de Cristo. La ley principal, la ley viva de la unidad en Dios, fue suplantada por las leyes particulares que llevan la impronta del utilitarismo y de las relaciones jurídicas. El racionalismo se desarrolló en forma de decisiones de la autoridad [...] estableciendo entre el hombre y Dios un balance

<sup>17</sup> PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, 1999, 93 (el subrayado es mío).

<sup>18</sup> Más sobre este tema: MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, A., «Beyond political theology and its liquidation. From Schmitt and Peterson's theopolitical monotheism to Trinitarianism», *Modern Theology* (forthcoming); МРОВЧИНСКИЙ-ВАН АЛЛЕН, А., «После запада и востока. Икона и русское теополитическое воображение», *Вестник ПСТГУ* (Москва: Серия I, Богословие. Философия. Религиоведение) 69 (2017) 33-47 (MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, A., «Después de Occidente y Oriente. El icono y la imaginación teopolítica rusa», *Vestnik Journal of PSTGU* [Moscu: Serie I, Teología. Filosofía. Estudios religiosos]).

de deberes y méritos, midiendo los pecados y las oraciones, las faltas y los actos de expiación, empezó a deformar las relaciones entre los hombres, legalizó el intercambio de unos méritos falsos, introduciendo finalmente en la estructura de la fe todo el mecanismo de un banco»<sup>19</sup>.

En este contexto, superando la superficie de la crítica interconfesional, el ejercicio de encontrar en el pensamiento de Khomiakov los elementos que ayudan a recuperar la conciencia de la Iglesia, en su caso, con una eclesiología explícitamente trinitaria, como el germen mismo de la sociedad, de la comunidad, de la *polis*, hace posible, en primer lugar, entender hasta qué punto su influencia marcó la eclesiología del *Sobor* de 1917-18. En segundo lugar, permite vislumbrar en qué medida, a través de las decisiones tomadas entonces, ha sido posible una forma de testimonio concreto de libertad en los años de persecución comunista que nos ha legado la Iglesia Ortodoxa Rusa. Y en tercer lugar, comprobar hasta qué punto este oficial de caballería retirado, y a la vez considerado «doctor de la Iglesia», catalizó, en una medida difícil de sobrevalorar, el proceso de redefinición de la conciencia de la identidad de la Iglesia en la Rusia del siglo XX, conciencia de identidad propia de la comunidad eclesial, de la *sobornost'* –lo que significa la unidad, la comunidad que nace sobre la libertad y el amor y que une a todos los hombres entre ellos y con Dios–. Esta unidad sólo puede nacer desde dentro de una comunidad de libertad, y no de la obligatoriedad impuesta por las leyes del estado. Para poder establecer esta distinción, y la que existe entre el estado y el pueblo, es necesario partir de una conciencia muy clara de la Iglesia como comunidad, como un organismo vivo como una ciudad que no abandona la vida terrenal. En la situación en la que tuvo que vivir la Iglesia Ortodoxa en Rusia durante la mayor parte del siglo XX, la elección de cualquiera de las dos opciones del binomio Schmitt-Peterson significaba o la pérdida de libertad o la renuncia de la verdad, encarnadas en la comunidad concreta, significaba o la estatalización o la alienación; dos polos de un mismo proceso, también bipolar: la secularización de la Iglesia y la sacralización del estado. Es decir, el proceso totalitario, el proceso de la destrucción de la comunidad por medio de la individualización y la alienación.

<sup>19</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1900), 53.

Por tanto, la cuestión de si la vida de un cristiano es «individual»<sup>20</sup> o, al contrario, es parte de un crecer común y compartido, es fundamental, y así lo fue también para el desarrollo del pensamiento de los eslavófilos. En otoño del año 1852, un intercambio de correspondencia entre Aleksandr Koshelev, Ivan Aksakov y Aleksiey Khomiakov, permitió formular una visión del pueblo cristiano como comunidad viva y libre, una comunidad viva en el amor y libre de la esclavitud, libre de la fragmentación y alienación que se nutren de un «egoísmo que va más allá de la tumba»<sup>21</sup>. Así define Khomiakov a la Iglesia en su trabajo quizás más conocido, *La Iglesia es una*:

«La Iglesia vive, incluso en la tierra, una vida que no es solamente terrenal, humana, sino que es la vida divina y bienhechora. Por lo tanto, no sólo cada uno de sus miembros, sino toda ella, se denomina solemnemente Santa. Su manifestación visible está contenida en los sacramentos; su vida interior, en los dones del Espíritu Santo, en la fe, la esperanza y el amor. (...). La Iglesia no vive bajo la ley de la servidumbre, sino bajo la ley de la libertad, no reconoce el gobierno de nadie además del suyo propio, ni el juicio de nadie además del juicio de la fe...»<sup>22</sup>.

Este modo de entender a la Iglesia hace posible entender la *sobornost'* de Khomiakov, tal como la describió Nikolay Berdiayev:

«Khomiakov, como todos los eslavófilos, entendía la sociedad como un organismo y no como un mecanismo. Existe la *sobornost'* social orgánica, colectividad orgánica, no mecánica, detrás de la cual existe oculta la *sobornost'* eclesial. Sólo la comunidad cristiana es orgánica en el pleno sentido de la palabra. La sociedad que pierde la fe se desintegra, convirtiéndose en un mecanismo»<sup>23</sup>.

En Khomiakov vivía, como lo describía Berdiayev, «el ideal de la sociedad comunidad cristiana orgánica, el ideal contrario a todos los mecanismos,

<sup>20</sup> El concepto que aparece en el debate de los eslavófilos, como por ejemplo en la correspondencia entre Aksakov y Khomiakov es «particularismo» (rus. партикуляризм). No obstante, la voz española «individualismo», en mi opinión, es la que con más acierto transmite el sentido en el que lo han usado los autores rusos a los que hacemos referencia.

<sup>21</sup> *Ibid.*, II (1900), 337.

<sup>22</sup> Хомяков, А., *Философские и богословские произведения*, Москва: Терра, 2013, 393 (KHOMIAKOV, A., *Las obras filosóficas y teológicas*, Moscú: Terra, 2013).

<sup>23</sup> БЕРДЯЕВ, Н., *Алексей Степанович Хомяков*, Париж: YMCA-Press, 1997, 161 (BERDIAYEV, N., *Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, París: YMCA-Press, 1997).

a cualquier formalismo»<sup>24</sup>. Y, gracias a este vivir la Iglesia, Khomiakov pudo entender que la relación, dentro de la comunidad libre –que la define, constituye y construye– es el amor: «Esto es, una relación de amor mutuo; sin amor [tal comunidad] no tiene ninguna justificación en la verdad, muere gradualmente, y degenera en el despotismo»<sup>25</sup>. El despotismo, o el totalitarismo, como lo definimos hoy, es el peligro del estado al que se rinde la Iglesia y le entrega el espacio que hoy denominamos «sociedad civil», o se convierte en el instrumento de una idea cesaropapista, o teocrática. Khomiakov reconoce también estos peligros y puede identificarlos porque, como escribió otro eslavófilo, Yuri Samarin, «Khomiakov representaba un fenómeno original, casi insólito entre nosotros, un fenómeno de la más plena libertad en la conciencia religiosa»<sup>26</sup>. «Khomiakov vivía en la Iglesia»<sup>27</sup>.

Khomiakov, mirando desde dentro de la Iglesia, analizó de forma crítica las iglesias protestantes, la Iglesia Católica y también el estado. Es la separación entre lo que se entiende como el estado y el pueblo/nación lo que supone, en el caso de su pensamiento, una propuesta gracias a la cual se puede superar uno de los elementos fundamentales de la alternativa Schmitt-Peterson. Para estos dos pensadores alemanes, el estado se identificaba con el pueblo/nación. Para Khomiakov, la Iglesia era el pueblo, la *sobornost*. Para Khomiakov, citando de nuevo a Samarin:

«La Iglesia no es una doctrina, no es un sistema, y no es una institución. La Iglesia es un organismo vivo, el organismo de la verdad y el amor o, más precisamente, la verdad y el amor como un organismo»<sup>28</sup>.

Y este organismo no es abstracto, no es una idea, es un Pueblo, es un Cuerpo, es la Iglesia. Probablemente, es la experiencia de la vida dentro de la Iglesia que tiene Khomiakov lo que hace hoy problemático, algo difícil, el entenderle. Quizás, por eso, Berdiayev se equivoca cuando afirma que «Khomiakov no resolvió la cuestión central de la relación entre Iglesia y el estado, a pesar de que hizo por la enseñanza de la Iglesia más que cualquier otro eslavófilo»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>26</sup> САМАРИН, Ю., «Предисловие к 1-му изданию», в: Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), XV.

<sup>27</sup> *Ibid.*, XII.

<sup>28</sup> *Ibid.*, XXI.

<sup>29</sup> БЕРДЯЕВ, Н., Алексей Степанович Хомяков, 168.

Parece más que justificado afirmar que Khomiakov respondió con profundidad a la pregunta sobre las relaciones «Iglesia y estado» explicando la naturaleza social, comunitaria, política y orgánica de la Iglesia, circunscribiendo la respuesta en la unión de su eclesiología y su historiosofía. Lo específico, en relación a su pensamiento, es que plantea su respuesta desde dentro de la Iglesia entendida como cuerpo comunitario por antonomasia, por lo que no puede conceder al estado, aunque sea ésta la principal y fundacional pretensión de la modernidad, su pretendido carácter orgánico.

Ya el hecho mismo de que Khomiakov haga una diferenciación entre la sociedad y el estado (государство), indica que no atribuye al estado la –naciente en el siglo XIX y dominante a partir del siglo XX– identificación con la nación o sociedad, es decir, todas las formas de los procesos de apropiación del estado de las comunidades. El «gosudar» no es el soberano en el sentido schmittiano, gracias a que su legitimidad proviene de su unidad con la comunidad y no de su capacidad *decisionista* excepcional. La sociedad no es el estado. El pueblo no se identifica con el estado, pero tampoco renuncia, siguiendo la idea de Peterson, a su legitimidad para formar una comunidad política, una *polis*. Khomiakov escribe que

«el pueblo entregó a su elegido todo el poder, del cual fue él mismo portador, en todas sus formas. En virtud de la elección, el soberano se convirtió en la cabeza del pueblo en los asuntos eclesiales, así como en la gestión de los asuntos civiles; repito: se convirtió en la cabeza del pueblo en los asuntos eclesiales, y en éste y solamente en este sentido, en la cabeza de la Iglesia local. El pueblo no entregó y no pudo entregar a su soberano tal legitimidad, la cual no tenía ni el pueblo mismo»<sup>30</sup>.

De este modo explica lo que ha afirmado unos párrafos antes:

«no reconocemos ninguna cabeza de la Iglesia, ni espiritual ni secular. Cristo es su cabeza, y a ninguna otra la Iglesia conoce»<sup>31</sup>.

Así, también, sólo un pueblo libre puede legitimar al soberano, y esta libertad también incluye la libertad de la confesión, incluso en el caso del emperador. ¿Qué pasaría si el soberano hubiera caído en algún «error»? En tal caso, contesta Khomiakov, seguiría siendo el emperador dentro de la legiti-

<sup>30</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), 36.

<sup>31</sup> *Ibid.*, II (1886), 34.

dad que le otorgó el pueblo, y «sólo en el seno de la Iglesia habría un cristiano menos –y sólo eso–»<sup>32</sup>.

No importa que esta interpretación pueda parecernos una visión idealizada de la historia y de la política. Lo que importa es la clara interpretación que hace Khomiakov de la naturaleza del poder legítimo. La procedencia de esta legitimidad, en su opinión, sólo era posible gracias al *acte de souveraineté*, en virtud de la *souveraineté du peuple*, que es la *souveraineté suprême*<sup>33</sup>.

Pero el pueblo puede estar capacitado para el *acte de souveraineté* únicamente si orgánicamente es uno, si forma una unidad ontológica y gnoseológica. Khomiakov pretendía resolver así esta cuestión:

«Pero para que esto sea posible, es necesario que cada vida esté en plena consonancia con la vida de todos, que no haya ninguna partición a nivel personal ni social. El pensamiento particular sólo puede ser fuerte y fructífero con el fuerte desarrollo del pensamiento común; el pensamiento común sólo es posible si el conocimiento superior y las personas que lo expresan están vinculadas con el resto del cuerpo de la sociedad por los lazos de un amor libre y racional, y cuando las facultades intelectuales de cada persona se nutren de la circulación de la savia intelectual y moral en el interior de su pueblo»<sup>34</sup>.

Esta afirmación ilustra una idea fundamental para los eslavófilos y necesaria para entender su sentido, el principio del «conocimiento integral», ya que, como expone Berdiayev:

«La idea de conocimiento integral, basada en la plenitud de la vida orgánica, es una idea originaria de los eslavófilos y de la filosofía rusa. Siguiendo a Khomiakov y a Kireevsky, nuestro propio y creativo pensamiento filosófico no pretendía descubrir una verdad abstracta, intelectual, sino que siempre tenía como objetivo revelar la verdad como camino y vida»<sup>35</sup>.

La cita del evangelio según san Juan «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), parece estar presente de un modo especial en el pensamiento

<sup>32</sup> *Ibid.*, II (1886), 38.

<sup>33</sup> *Ibid.*, VIII (1900), 200-201.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I (1900), 174.

<sup>35</sup> БЕРДЯЕВ, Н., Алексей Степанович Хомяков, 98.



de Khomiakov. Para la Iglesia, «vida y verdad son lo mismo»<sup>36</sup>, porque «...la verdad es dada para la unión de todos y su mutuo amor en Jesucristo»<sup>37</sup>. Fundamentando la filosofía sobre tal «definición» de verdad, aparecía como obvio el rechazo fundamental a Kant y a Hegel. A pesar de la gran influencia de la filosofía alemana en la formación de la filosofía rusa, ésta se convirtió en la crítica y, en gran medida, la respuesta al pensamiento germano. Para Khomiakov, la lógica de Hegel significaba «la espiritualización del ser abstracto (*Einvergeistigung des Seyns*)»<sup>38</sup>. Escribía:

«El ser debió resultar totalmente eliminado. Sólo el concepto mismo, en su absoluta abstracción, debía renacer entero desde sus propias entrañas. El racionalismo, o lógica racional, tenía que encontrar una finalidad definitiva y la santificación divina de la nueva creación de todo el mundo. Éste fue el enorme reto que la razón alemana asumió en la figura de Hegel, y uno no puede no quedar asombrado por la audacia con la que se entregó a su realización»<sup>39</sup>.

Pero para Khomiakov, como ya hemos visto, Cristo y la Iglesia, que es su cuerpo, no son un ser abstracto. Por lo tanto, el conocimiento de la verdad (así pues, también la teología y la filosofía) está unido a la experiencia, a la práctica del Logos en la vida. De este modo, el pensador ruso puede superar la influencia del idealismo alemán, tanto en sus variaciones socialistas como conservadoras. «En los tradicionalistas está el genio de la autoridad –resumía Berdiayev–; en Khomiakov, el genio de la libertad»<sup>40</sup>. Es la diferencia entre la ley y el amor. Es la diferencia entre la sociedad de los esclavos y la *sobornost'*, es la diferencia entre el estado y la Iglesia. Por lo tanto, debemos subrayar, siguiendo a Berdiayev:

«Es especialmente necesario insistir en que la *sobornost'*, la comunión en el amor, no era para Khomiakov una idea filosófica, prestada del pensamiento occidental, sino un hecho religioso, tomado de la experiencia viva de la Iglesia oriental»<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), 60.

<sup>37</sup> *Ibid.*, II (1886), 102.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I (1900), 268.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I (1900), 267.

<sup>40</sup> Бердяев, Н., *Алексей Степанович Хомяков*, 106.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 108-109.

Por eso Khomiakov puede escribir su famosa frase:

«La Iglesia no es una autoridad, así como Dios no es autoridad, y tampoco Cristo es una autoridad; la autoridad es algo externo a nosotros. No es autoridad digo, sino que es la verdad, y, al mismo tiempo, la vida de un cristiano, su vida interior»<sup>42</sup>.

Se trata de un concepto de «autoridad» que compartía con Alexis de Tocqueville, como señaló el editor de sus obras completas en una nota a pie de página<sup>43</sup>. Porque, como explica en su trabajo más conocido, *La Iglesia es una*, la ley de la Iglesia

«no es una ley de la esclavitud o del mercenario, que se esfuerza por una paga, sino la ley de la adopción y del amor libre»<sup>44</sup>.

#### 4. LA *SOBORNOST'* Y EL CONCILIO LOCAL DE 1917-1918

Este modo de entender la Iglesia, formulado por Khomiakov, tuvo su peso ya desde los primeros intentos de convocar el *Sobor* en el año 1905, si bien los primeros pasos que llevaron a él se pueden encontrar en los encuentros organizados por algunos obispos en las últimas décadas del siglo XIX, dedicados a analizar la vocación misionera de la Iglesia Ortodoxa Rusa. Así, también se debe tener en cuenta el profundo carácter misionero del *Sobor* de 1917-1918, en el que la misión ya se entendía como «dialogo de la Iglesia y el mundo»<sup>45</sup>.

El Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa se inauguró solemnemente el 15 de agosto de 1917, en la Catedral moscovita de la Dormición, en el Kremlin. Sus trabajos se prolongaron durante más de un año, hasta el 7 de septiembre de 1918, fecha en que terminó la llamada época sinodal, devol-

<sup>42</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), 54.

<sup>43</sup> «Muy pocos escritores occidentales (y también ortodoxos) entienden esta diferencia; pero entre ellos no pocos la reciben con agrado. Así escribía él, desde América, a uno de sus amigos: “Está claro que muchos de los protestantes, con la desesperación, abandonan la búsqueda de la verdad y se entregan de nuevo al yugo de la autoridad”» (*Oeuvres et correspondance inédites d'Alexis de Tocqueville*, Paris: 1861, t. 1, p. 312). Not. Edit. Cfr. Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), 54.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>45</sup> КРАВЕЦКИЙ, А., *Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). Поместный Собор 1917-1918 гг. и предсоборный период*, Москва: Центр «Духовная библиотека», 2012, 10 (KRAVECKIY, A., *La misión de la Iglesia en una época de cambios [entre la predicación y el diálogo]. El Concilio Local 1917-1918 y el periodo pre-conciliar*, Moscú: «Centro Biblioteca espiritual», 2012).

viendo el patriarcado a Moscú. El 21 de noviembre del 1917 tuvo lugar la ceremonia de entronización del XVI Patriarca de Moscú y Toda Rusia, Tikhon (Vasiliy Belavin, 21 de noviembre de 1917-7 de abril de 1925), que sería canonizado en el año 1989. El *Sobor* contó con 564 participantes, incluyendo 227 sacerdotes de entre la jerarquía y el clero, más 299 laicos.

Los acontecimientos históricos en los que se sumergió Rusia no quedaron, obviamente, al margen de los trabajos del *Sobor*. Se trataron con suma seriedad asuntos como la guerra con Alemania, la proclamación de la República en Rusia, la caída del gobierno provisional y la Revolución Comunista de Octubre, la disolución de la Asamblea Constituyente, la proclamación del Decreto sobre la separación de Iglesia y estado, y el comienzo de la Guerra Civil. Aunque los sonidos de la tormenta revolucionaria llegaban, incluso literalmente, a donde se celebraba el Concilio, en la Casa Diocesana ubicada en el centro de Moscú, la atención de los participantes se centró, sobre todo, en las cuestiones vitales para la Iglesia. Los bolcheviques tampoco intervinieron directamente en el desarrollo de los trabajos, aunque, no mucho después de la conclusión del *Sobor*, el edificio fue expropiado a la Iglesia Ortodoxa y convertido, durante algún tiempo, en la sede de la *Academia de la Educación Comunista*. Hoy alberga las instalaciones de la *Universidad Ortodoxa San Tikhon* (PSTGU).

Los temas que, de modo especial, ocuparon a los participantes del *Sobor* se pueden distinguir teniendo en cuenta la cantidad de inscritos en los grupos de trabajo. No es casualidad que las siete comisiones o grupos de trabajo más numerosas entre las 19 constituidas para el desarrollo de las labores del Concilio, tuvieran una relación directa con la clara conciencia de una urgente necesidad de «una organización sinodal de la vida de la Iglesia y de la liberación de la protección del estado»<sup>46</sup>, lo que, en la práctica, significaba la redefinición de la identidad propia de la Iglesia; identidad de una realidad orgánica libre. Por lo tanto, es significativo que los grupos más numerosos fueron desde el dedicado a la «Organización de la parroquia» (166 inscritos), seguido por el dedicado al «Gobierno superior eclesial» (138 inscritos), pasando por los de liturgia, estructuras diocesanas, instituciones educativas y pastoral... hasta el grupo de trabajo dedicado a la «Posición legal de la Iglesia Rusa en el estado», con 94 inscritos. Desde la perspectiva que da un siglo, es difícil no señalar, al menos, que este orden de los esfuerzos volcados en la reconstrucción de la Iglesia Rusa, re-

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

fleja, en gran medida, la eclesiología de Khomiakov y, sobre todo, cómo ésta preparó a la Iglesia Rusa para la gran prueba de la historia que ya se ponía en marcha.

En la declaración *Sobre la relación de la Iglesia hacia el estado*, elaborada, por encargo de la Comisión VII<sup>47</sup> del *Sobor*, por Serguiey Bulgakov, y presentada por éste el 13 de noviembre de 1917, la exigencia de la separación entre la Iglesia y el estado, entendida como la exclusión de la Iglesia de la vida pública, se comparó con el deseo de que «el sol no brillase y el fuego no calentase». El teólogo ruso afirmaba, a continuación, que «La Iglesia, en virtud de la ley interna de su existencia, no puede renunciar a su vocación de iluminar y transformar toda la vida humana, impregnar con su luz»<sup>48</sup>.

Pero, igualmente, dejaba claro que la Iglesia no se compromete con ninguna forma particular de gobierno:

«Ahora, cuando por la voluntad de la Providencia se derrumbó en Rusia la autocracia zarista, y en su lugar llegan nuevas formas de gobierno, la Iglesia Ortodoxa no tiene ningún juicio particular sobre estas formas desde el punto de vista de su conveniencia política, pero invariablemente permanece en un modo de entender el poder según el cual cualquier gobierno debe ser un acto de servir cristiano»<sup>49</sup>.

Ya en la emigración, Bulgakov escribía, reafirmando su posición de 1917, y continuando en la senda del pensamiento de Khomiakov:

«La Iglesia, recibiendo la separación jurídica del dominio del César, del estado, como su liberación, no rechaza la tarea de influir en toda la vida del estado. Ya que esta separación resulta ser sólo exterior, no interior. La vía de la influencia de la Iglesia cambia con esto: ya no procede desde fuera, desde arriba, sino desde dentro, desde abajo, desde el pueblo y por medio del pueblo»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Comisión encargada de la cuestión «Posición legal de la Iglesia Rusa en el estado».

<sup>48</sup> *Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, IV, Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 1994 [репринт с изд.: 1918], 14 (*Actas del Santo Concilio de la Iglesia Ortodoxa Rusa años 1917–1918*, IV, Moscú: Monasterio Novospassky, 1994 [reprint. ed.: 1918]).

<sup>49</sup> *Ibid.*, 14–15.

<sup>50</sup> Булгаков, С., *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Париж: YMCA-Press, sine anno (1965?), 343 (BULGAKOV, S., *Orthodoxia. Ensayos sobre la enseñanza de la Iglesia Ortodoxa*, París: YMCA-Press, sine anno [1965?]).

Tal afirmación de la libertad de la vida de la Iglesia, que se hizo presente en los trabajos del *Sobor* desde la articulación de la vida comunitaria de la parroquia, pasando por la restauración del patriarcado, y concluyendo con la autoafirmación de la libertad frente al estado (en este orden exacto), ha hecho posible la existencia de la Iglesia, incluso en la clandestinidad, durante la dominación comunista. A pesar de los continuos intentos del nuevo régimen de destruir la vida de la comunidad parroquial, de romper o instrumentalizar la comunión de ésta con el orden episcopal y con el Patriarca, su capacidad de vivir la unidad de pueblo cristiano generado «desde dentro» le ha permitido resistir a la persecución del estado. La *sobornost'* ha vencido al estado, porque «La Iglesia es un organismo vivo, el organismo de la verdad y el amor o, más precisamente, la verdad y el amor como un organismo»<sup>51</sup>.

Durante el Concilio se llevó a cabo un debate, serio y profundo, sobre la creación de la estructura metropolitana de la Iglesia, la posición del clero parroquial y la organización autónoma de la vida de la comunidad que constituye la parroquia, y la participación activa de seglares, tanto hombres como mujeres.

Como subraya la investigadora de la Universidad Ortodoxa de Moscú, Natalia Krivosheyeva, la «*sobornost'* ha sido, para el Concilio de 1917-1918, de modo obvio, un *leitmotiv*, la principal idea inspiradora. Es exactamente con la idea de la *sobornost'* con la que los participantes del *Sobor* relacionaban el futuro de la Iglesia Rusa»<sup>52</sup>.

El más extenso de todos los textos del *Sobor*, el «Decreto parroquial», aprobado el 20 de abril de 1918<sup>53</sup>, reafirmó la unidad de la Iglesia bajo el principio jerárquico y, a la vez, aseguró la autonomía organizativa y comunitaria de la Iglesia parroquial. La introducción del decreto concluye con la afirmación de que la parroquia, «la pequeña iglesia», debe ser entendida del mismo

<sup>51</sup> САМАРИН, Ю., «Предисловие к 1-му изданию», еп Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), XXI.

<sup>52</sup> КРИВОШЕЕВА, Н., «Поместный Собор 1917-1918 гг.: возвращение к идеи соборности в Русской Церкви», еп Бердяские чтения. Из варяг в греки: возвращение к истокам. III Международная научно-практическая конференция. 8-10 сентября 2009 г., Симферополь: Издательство «Нижняя Орианда», 2010, 65 (KRIVOSHEYEVA, N., «El Concilio Local 1917-1918: Volver a la idea de sobornost' en la Iglesia Rusa», en *Berdiayev Lectures. Desde los varegos a los griegos: un retorno a las fuentes. III Conferencia Internacional 8-10 de septiembre de 2009*, Simferópol: Nizhnaya Orianda, 2010).

<sup>53</sup> *Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 1994 [репринт с изд.: 1918], 13-41 (*Las resoluciones y los decretos del Santo Concilio de la Iglesia Ortodoxa Rusa años 1917-1918*, Moscú: Monasterio Novospassky, 1994 [reprint ed.: 1918]).

modo en que toda la Iglesia es el cuerpo cuya cabeza es Jesucristo, participando de esta forma en la plenitud de toda la vida y la actividad cristiana. La definición de parroquia es la siguiente:

«Se denomina como parroquia, en la Iglesia Ortodoxa, a la comunidad de los cristianos ortodoxos, compuesta de clero y laicos, pertenecientes a una área definida y unidos alrededor de una iglesia, siendo parte de una diócesis y encontrándose unida en la administración canónica de su Obispo diocesano, bajo la dirección de un sacerdote residente designado»<sup>54</sup>.

De este modo, con la instauración de parroquias, en gran medida autónomas en su gestión, tanto en el sentido administrativo como eclesiológico, se implementó, en la práctica, el principio de la *sobornost'*. Éste fue el modo de entender la Iglesia, que se convirtió en el espacio en el que se intentó defender la comunidad eclesial a lo largo de las diversas épocas de persecución anticristiana del régimen soviético.

Como señaló el historiador Dimitry Pospelovsky, con el Concilio Local de 1917-1918, la Iglesia Ortodoxa Rusa se adentró en la tempestad del siglo XX como un «organismo vivo dinámico». La idea de la *sobornost'* de Khomiakov y el *Sobor* mismo marcaron la historia de aquella época de forma profunda y compleja, aunque aún estamos lejos de conocerla en la medida suficiente. Por ejemplo, es difícil discernir hasta qué punto es relevante, y cómo interpretar, una –la única– estadística de la época soviética –con todos los condicionantes obvios–, del año 1937, que afirmaba que, en aquel momento, un 57,6% de la población del estado comunista se declaraba creyente cristiana<sup>55</sup>. A lo largo de las décadas de persecución, tuvieron lugar diferentes procesos en la vida de la Iglesia Ortodoxa Rusa: la guerra civil, la época del terror, la II Guerra Mundial, la llamada desestalinización, marcaron, de modos diferentes y profundos, a toda la sociedad soviética. Los años sesenta supusieron un cambio generacional importante. Muchos jóvenes, que en aquella época descubrían el cristianismo y se acercaban a la Iglesia, lo hacían gracias a la literatura. Primero descubrían a la Iglesia en los libros<sup>56</sup>. Intelectualmente estaban mucho mejor preparados que los cristianos de generaciones anteriores que ha-

<sup>54</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>55</sup> КРАВЕЦКИЙ, А., *Церковная миссия в эпоху перемен*, 551.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 571.

bían sobrevivido, pero no conocían la experiencia viva de la fe. Serguiey Averincev, excepcional historiador, filólogo y escritor ruso, cuenta que, en aquella época, en una ocasión una abuela se dirigió a su esposa [de Averincev] diciendo «Tú eres joven y probablemente sabes: ¿cuándo es Pascua este año?»<sup>57</sup>. No le preguntó por ninguna cuestión teológica o institucional, le preguntó por el día de la celebración de la Pascua... Es difícil encontrar otra pregunta más importante y relevante a la vez que ésta. Y es difícil imaginar otra escena que mejor defina la *sobornost'*, una escena que ilustre tan bien la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa desde el año 1917.

## 5. CONCLUSIÓN

Berdiayev termina el capítulo VI de su libro sobre Khomiakov afirmando que el pensamiento del eslavófilo sobre la naturaleza del estado ha sido refutado por la vida misma<sup>58</sup>. Parece que hoy la vida está demostrando que las intuiciones de Khomiakov eran sorprendentemente acertadas y adelantadas a su tiempo. Muchos de los filósofos y teólogos contemporáneos de Occidente (Nisbet, Kassierer, Cavanaugh, MacIntyre, Milbank), aunque en la mayoría de los casos no lo sepan, exploran los mismos caminos que Khomiakov señaló cien años antes que ellos. El pensador ruso fue consciente de la trampa del cesaropapismo presente en la historia de Bizancio y reinterpretado en la teología política de Schmitt (propia de las actuales vanguardias del conservadurismo), del mismo modo que pudo ver los peligros de lo que hoy podemos designar como la dinámica petersioniana del abandono, por parte de la Iglesia, del espacio público, la *polis* (propia de las retaguardias del liberalismo). Aleksiey Khomiakov debería ser mencionado, al lado de su contemporáneo Alexis de Tocqueville, como uno de los grandes precursores del pensamiento crítico sobre los peligros de las ideas políticas modernas. Y, por delante de Schmitt y Peterson, como maestro de una eclesiología libre y liberadora.

No obstante, se debe señalar una diferencia fundamental entre Tocqueville y Khomiakov. El pensador ruso supo ver dónde está la respuesta ante el carácter totalitario del estado moderno, ante el ídolo del estado. Y supo dedicarse a exponer en su trabajo esta respuesta; exponiéndola en la experiencia de la *sobornost'*, supo dar la respuesta, que es sólo una: la Iglesia:

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> БЕРДЯЕВ, Н., Алексей Степанович Хомяков, 170.

«La Iglesia que, con serenidad, ve cómo siglo tras siglo, ola tras ola, las tormentas de las agitaciones históricas, las corrientes de las pasiones y los pensamientos humanos se arremolinan alrededor de la roca, sobre la que ella se asienta con seguridad. Esta roca es Cristo»<sup>59</sup>.

Esta respuesta, constitutiva de la libertad eclesiológica de la *sobornost'*, ha hecho posible que, aunque el *Sobor* tuvo que interrumpir sus trabajos el 20 de septiembre de 1918, no sea hoy posible entender sin él no solamente la historia reciente de la Iglesia Ortodoxa Rusa, sino también, quizás, el futuro de la Iglesia universal. La declaración común firmada en la localidad italiana de Chieti, el 21 de septiembre del año pasado, donde las palabras *sinodos* (griega), *concilium* (latina) y *sobor* (rusa) aparecen unidas, es una señal inequívoca de este futuro común<sup>60</sup>. Porque, como explicaba p. Aleksandr Schmemmann

«*Sobor* no es *gobierno* en el sentido jurídico de la palabra, ya que no puede haber ningún gobierno sobre la Iglesia –el Cuerpo de Cristo–. *Sobor* es el testimonio sobre la identidad de todas las Iglesias como la Iglesia de Dios: en la fe, en la vida, en el amor»<sup>61</sup>.

Un testimonio que, de modo extraordinario, han dado los participantes del *Sobor* de 1917-1918, del Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa de 1917-1918. Un testimonio de más de la mitad de sus participantes, de los que hoy sabemos que han sido, a lo largo de los años de terror del estado comunista, encarcelados, torturados, enviados a los campos de trabajo y asesinados. Un testimonio del *Sobor* definitivo en su plenitud, del *Sobor* de los confesores y mártires de la Iglesia.

<sup>59</sup> Хомяков, А., *Полное собрание сочинений*, II (1886), 255.

<sup>60</sup> The 14th Plenary Session of the Joint Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church, «Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church» (en ruso «Соборность и первенство в первом тысячелетии: на пути к общему пониманию для служения единству Церкви»).

<sup>61</sup> SCHMEMMANN, A., «The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology», en MEYENDORFF, J., SCHMEMMANN, A., AFANASSIEFF, N. y KOULOMZINE, N., *The Primacy of Peter*, London: The Faith Press, 1963, 44, 48.



## Bibliografía

- БЕРДЯЕВ, Н., *Алексей Степанович Хомяков*, Париж: YMCA-Press, 1997. / BERDIAYEV, N., *Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, Paris: YMCA-Press, 1997.
- БУЛГАКОВ, С., *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Париж: YMCA-Press, sine anno (1965?). / BULGAKOV, S., *Orthodoxia. Ensayos sobre la enseñanza de la Iglesia Ortodoxa*, París: YMCA-Press, sine anno (1965?).
- Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.*, IV, Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 1994 [репринт с изд.: 1918], 14. / *Actas del Santo Concilio de la Iglesia Ortodoxa Rusa años 1917-1918*, IV, Moscú: Monasterio Novospassky, 1994 [reprint ed.: 1918].
- ХОМЯКОВ, А., *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, I, Москва: Университетская типография, 1900. / КНОМІАКОВ, А., *Las obras completas de Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, I, Moscú: Tipografía Universitaria, 1900.
- ХОМЯКОВ, А., *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, II, Москва: Университетская типография, 1886. / КНОМІАКОВ, А., *Las obras completas de Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, II, Moscú: Tipografía Universitaria, 1886.
- ХОМЯКОВ, А., *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, VIII, Москва: Университетская типография, 1900. / КНОМІАКОВ, А., *Las obras completas de Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, VIII, Moscú: Tipografía Universitaria, 1900.
- ХОМЯКОВ, А., *Философские и богословские произведения*, Москва: Терра, 2013. / КНОМІАКОВ, А., *Las obras filosóficas y teológicas*, Moscú: Terra, 2013.
- КНОМІАКОВ, А., *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales. A l'occasion d'une brochure de M. Laurentine*, Paris: Ch. Meyerueis et Compagnie Éditeurs, 1853.
- ХОНДЗИНСКИЙ, П., «Церковь не есть академия». *Русское внеакадемическое богословие XIX века*, Москва: Издательство ПСТГУ, 2016. / КНОНДЗИНСКИЙ, Р., «*Iglesia no es academia*». *La teología no-académica rusa del siglo XIX*, Moscú: PSTGU, 2016.
- КРИВОШЕЕВА, Н., «Поместный Собор 1917-1918 гг.: возвращение к идее соборности в Русской Церкви», *Бердянские чтения. Из варяг в греки: возвращение к истокам. III Международная научно-практическая конференция. 8-10 сентября 2009 г.*, Симферополь: Издательство

- «Нижняя Орианда», 2010. / KRIVOSHEYEVA, N., «Concilio Local 1917-1918: Volver a la idea de sobornost' en la Iglesia Rusa», *Berdiayev Lectures. Desde los varegos a los griegos: un retorno a las fuentes. III Conferencia Internacional 8-10 de septiembre de 2009*, Simferópol: Nizhnaya Orianda, 2010.
- КРАВЕЦКИЙ, А., *Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). Поместный Собор 1917-1918 гг. и предсоборный период*, Москва: Центр «Духовная библиотека», 2012. / KRAVECKIY, A., *La misión de la Iglesia en una época de cambios (entre la predicación y el diálogo). El Concilio Local 1917-1918 y el periodo pre-conciliar*, Moscú: Centro «Biblioteca espiritual», 2012.
- МРОВЧИНСКИЙ-ВАН АЛЛЕН, А., «После запада и востока. Икона и русское теополитическое воображение», в *Вестник ПСТГУ* (Москва: Серия I, Богословие. Философия. Религиоведение) 69 (2017). / MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, A., «Después de Occidente y Oriente. Icono y la imaginación teopolítica rusa», en *Vestnik Journal of PSTGU* (Moscú: Serie I, Teología. Filosofía. Estudios religiosos) 69 (2017).
- MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, A., «Beyond political theology and its liquidation. From the Schmitt and Peterson's theo-political monotheism to Trinitarianism», en *Modern Theology* (forthcoming).
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, 1999.
- САМАРИН, Ю., «Предисловие к 1-му изданию», в ХОМЯКОВ, А., *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, II, Москва: Университетская типография, 1886. / SAMARIN, Y., «Prefacio a la 1ª edición», в КНОМЯКОВ, А., *Las obras completas de Aleksiey Stepanovich Khomiakov*, II, Moscú: Tipografía Universitaria, 1886.
- Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг*, Москва: Издательство Новоспасского монастыря, 1994 [репринт с изд.: 1918]. / *Las resoluciones y los decretos del Santo Concilio de la Iglesia Ortodoxa Rusa años 1917-1918*, Moscú: Monasterio Novospassky, 1994 [reprint ed.: 1918].
- SCHMEMANN, A., «The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology», en MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A., AFANASSIEFF, N. y KOULOMZINE, N., *The Primacy of Peter*, London: The Faith Press, 1963.
- ZIZIOULAS, I., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2003.